



Féeries

Études sur le conte merveilleux, XVII^e-XIX^e siècle

16 | 2020

Le conte, les mythes antiques, la Bible

Le motif de « l'enfant exposé » : un cas type de la permanence des schémas mythiques par-delà les genres

The motif of "The exposed child": a typical case of the permanence of mythical patterns across genres

Bochra Charnay et Thierry Charnay



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/feeries/2348>

DOI : 10.4000/feeries.2348

ISSN : 1957-7753

Éditeur

UGA Éditions/Université Grenoble Alpes

Édition imprimée

ISBN : 978-2-37747-194-2

ISSN : 1766-2842

Référence électronique

Bochra Charnay et Thierry Charnay, « Le motif de « l'enfant exposé » : un cas type de la permanence des schémas mythiques par-delà les genres », *Féeries* [En ligne], 16 | 2020, mis en ligne le 11 novembre 2020, consulté le 26 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/feeries/2348> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/feeries.2348>

Ce document a été généré automatiquement le 26 novembre 2020.

© Féeries

Le motif de « l'enfant exposé » : un cas type de la permanence des schémas mythiques par-delà les genres

The motif of “The exposed child”: a typical case of the permanence of mythical patterns across genres

Bochra Charnay et Thierry Charnay

« C'est là le point commun de toutes les variantes de l'héroïsme conçues par le folklore universel : l'être privilégié ou élu en vue de tâches surhumaines ne peut être qu'un mal-venu, un enfant abandonné, sacrifié, criblé de coups par ceux-là mêmes qui ont charge de le protéger. »
Marthe Robert¹

Propos liminaire : la quête du motif « l'enfant exposé »

- 1 « L'enfant exposé » peut être considéré comme un archétype mythique capable de prendre la forme de plusieurs motifs comme « l'abandon de l'enfant » et, plus particulièrement, celui de « l'enfant sauvé des eaux » que nous nous proposons d'étudier. Il a aussi cette caractéristique de migrer d'un genre à l'autre sous diverses variantes configuratives. Ce motif ne constitue pas en lui-même un récit autonome, il peut en être le déclencheur qui place d'emblée le sujet, la mère ou les parents, dans une situation de manque par la séparation. Il est à l'ouverture de textes qui appartiennent à des genres différents mettant immédiatement en jeu les dispositifs liés à la transtextualité. Notre corpus ne peut en aucun cas être exhaustif tant le motif est textualisé dans de très nombreuses narrations. En effet, il est manifesté aussi bien dans la *Bible hébraïque* par l'histoire de Moïse, qu'inséré dans d'autres grands récits

mythologiques sacrés ou non, comme celui de la légende mésopotamienne de Sargon roi d'Akkad en Assyrie, proche de celle du roi Cyrus, que dans le *Mahâbhârata* avec l'épisode de « Karna, fils du Soleil » qu'étudie Georges Dumézil². Il figure également, entre autres, dans les mythes de Persée, d'Œdipe, et la légende de Romulus et Rémus.

- 2 De plus, ce motif est manifesté dans les contes comme *Les trois poils du diable*, conte-type 461, dans lequel est classé le récit des frères Grimm « Le diable aux trois cheveux d'or³ » (« Der Terfel mit den drei goldenen Haaren ») où, de plus, l'enfant naît coiffé, signe supplémentaire d'un destin hors pair. Mais si l'on considère le texte de Giambattista Basile, « Les sept pigeons⁴ » (IV, 8), qui relève du même type, le motif de « l'enfant exposé » n'y figure pas. De même, sur les quinze ethno-contes⁵ répertoriés par Georges Delarue et Marie-Louise Tenèze⁶, trois seulement le manifestent, de sorte qu'il n'est absolument pas caractéristique de ce conte-type. Néanmoins, il sera présent dans une version albanaise, « L'enfant vendu ou la destinée⁷ », ou encore au Canada sous un titre qui affiche clairement sa relation intertextuelle : « Le petit Moïse », recueilli par Germain Lemieux⁸. Il ne figure pas non plus dans les contes d'auteurs que mêle le *Catalogue* aux ethno-contes, le texte d'Henri Pourrat — de même que celui d'Alix Lachapelle d'Apchier — très littérisé, qui sert contre toute attente de version exemplaire résumée, alors que la version de l'ethno-contes recueillie par Geneviève Massignon⁹ dans la Vienne en 1960 était déjà disponible. Ce récit est également présent chez le folkloriste russe Alexandre Afanassiev sous le titre « Marco le fortuné¹⁰ ». Grâce à la littérature de jeunesse, ce conte, dans la version des Grimm, perdure sous la forme d'albums destinés aux enfants, comme la version illustrée par Juliette Bînet parue chez Gallimard en 2015. Il est donc toujours vivace et ses valeurs sont encore transmises dans la culture française. Ainsi, contrairement à ce que laisserait croire la version des Grimm largement diffusée en France dans les milieux scolaires, le motif de notre étude n'est pas caractéristique du CT 461.
- 3 En revanche, il est bien plus fréquent et plus constant dans le conte-type intitulé par Paul Delarue et Marie-Louise Tenèze *L'oiseau de vérité* (CT 707)¹¹ et par Aarne-Thompson-Uther *The Three Golden Sons*. En effet, il est manifesté dans vingt-et-un ethno-contes sur trente-trois du *Catalogue*, auxquels il faut ajouter douze versions données dans *Le Supplément* par Josiane Bru¹². À ces versions traditionnelles, il convient d'ajouter le conte littérisé de Giovan Francesco Straparola, « Lancelot, roy de Provins, espousa la fille d'un boulanger¹³ » (VI, 3), les contes romancés de Madame d'Aulnoy, « La Princesse Belle-Étoile » et « Le Prince Chéri », dans *Contes Nouveaux ou les Fées à la Mode*¹⁴, ainsi que la traduction et réécriture littérisée des *Mille et Une Nuits* par Antoine Galland : *Les deux Sœurs jalouses de leur Cadette*¹⁵, dernier récit dit par Shéhérazade avant sa grâce. Les Grimm en ont également publié une version sous le titre « Les trois petits oiseaux¹⁶ », ainsi que Ludwig Bechstein qui en donne deux : « Le petit garçon à l'étoile d'or¹⁷ » et « Les sept cygnes¹⁸ ». Ce conte est également très répandu en Russie où Alexandre Pouchkine l'a réécrit sous la forme d'un poème de 996 vers en 1832, sous le titre « Conte du Tsar Saltan et de son fils Gvidon le preux et puissant chevalier et de la belle princesse cygne¹⁹ », que Nicolai Rimski-Korsakov a transformé en opéra en 1899-1900. Sous sa forme d'ethno-contes, Alexandre Afanassiev en recueille deux versions, vers 1855-1860 : *Au front le soleil, sur la nuque la lune et sur les flancs les étoiles*²⁰ et *Les jambes argentées jusqu'aux genoux, le corps doré jusqu'à la poitrine*²¹.
- 4 Enfin, au cours de notre quête des récits où le motif de « l'enfant exposé » joue un rôle fondamental, nous ne pouvons pas ne pas citer l'histoire de Saint Grégoire, très

répandue au Moyen Âge en Europe et dans l'Orient chrétien, mais qui ne figure pas dans *La Légende dorée* de Jacques de Voragine. Paul Delarue, Marie-Louise Tenèze et Josiane Bru classent ce récit parmi les contes-nouvelles, dans la catégorie des contes du destin sous le CT 933, sous le titre *Saint Grégoire sur la pierre*²². Sa vie serait pour la première fois relatée dans *Gesta Romanorum* (n° 81) au début du XIV^e siècle. Dans ce récit, l'enfant, Grégoire, issu d'un inceste frère-sœur, est déposé sur la mer par sa mère. Les auteurs du *Catalogue des contes-nouvelles* en donnent cinq versions traditionnelles, mais une seule, celle de François-Marie Luzel recueillie en Bretagne, intitulée *Le frère, la sœur, et leur fils le pape de Rome*²³, comporte le motif étudié. Le genre est ici incertain : s'agit-il d'une légende ou d'un conte ? Il est à noter que tous ces récits s'achèvent de façon identique par une séquence finale de sanction fondée sur l'*anagnorisis*.

- 5 Nous nous attacherons tout d'abord à dégager l'armature de ce motif mythique, puis nous en étudierons les diverses manifestations narratives à travers un corpus transgénérique. Nous analyserons enfin les variations sémantiques dues aux diverses causes d'abandon de l'enfant. Nous postulons que la transgression d'un interdit sexuel (Zeus et Danaé par ex.) ou une prophétie royale (le conte « Le diable aux trois cheveux d'or » des Grimm) ne peuvent produire les mêmes effets et tenterons de l'explicitier à travers des exemples précis.
- 6 Pour commencer, nous posons que l'armature du motif « l'enfant exposé », sa structure narrative, est simple et constante : un enfant, fréquemment issu d'un milieu social aisé, le plus fréquemment un nouveau-né, est séparé de sa mère biologique souvent par contrainte. Il est exposé dans/à la nature soit par sa mère, soit par son ennemi, soit pour le sauver, soit pour le condamner. Il est recueilli et adopté par un couple pauvre, la plupart du temps sans enfant. Une fois élevé et éduqué, il part en quête de son identité première.

Transgression d'un interdit sexuel

- 7 La transgression d'un interdit sexuel est la cause d'une naissance inacceptable dont le fruit doit être éliminé ou tout au moins séparé de sa mère biologique pour des raisons sociales. Le père peut être inconnu (Sargon), peut garantir la virginité de la mère (Karna), peut ne pas exister (contes russes d'Afanassiev relevant de notre corpus). Il peut également s'agir d'un inceste simple entre frère et sœur (Grégoire) ou double quand le fils en plus épouse sa mère (conte breton *Le frère, la sœur, et leur fils le pape de Rome* de Luzel).

Les mères vierges : configuration du motif dans le mythe et la nouvelle

- 8 Les mères vierges sont celles qui deviennent enceintes sans avoir copulé ou après avoir copulé avec un dieu qui leur rend leur virginité. L'impossible explication rationnelle de la naissance condamne alors le nouveau-né à la séparation de son milieu familial d'origine, de sa mère biologique, à l'abandon sous la forme d'une exposition qui le condamne (ou non) à mort, étant donné que l'honneur de la famille est en jeu.
- 9 Le texte mythique sacré du *Mahâbhârata* propose un mythe solaire dont un épisode fondamental — puisque répété quatre fois dans le poème — est constitué par ce que

Georges Dumézil a appelé « Les deux mères de Karna, fils du Soleil » dans *Mythe et épopée* I²⁴. Kunti révèle à son mari impuissant le secret dont elle est détentrice : enfant, elle a honoré un brahmane qui lui a octroyé le don de contraindre un dieu à se présenter à elle et à le « passer sous sa puissance²⁵ » ; elle a joué à convoquer Surya, le Soleil. Ce dernier, resplendissant, lui est apparu mais n'a pas voulu repartir, malgré les demandes insistantes de Kunti, sans avoir copulé avec elle. Elle refuse d'abord, mais il lui promet qu'elle aura un fils portant ses attributs, une cuirasse et des boucles d'oreilles éclatantes, et qu'il lui rendra sa virginité. Elle accepte, accouche avec la complicité de sa nourrice dans le plus grand secret, pose le bébé dans une corbeille et le met à la rivière, de nuit, le confiant à l'eau, aux dieux, à son père le Soleil. Elle garantit qu'elle ne le perdra jamais de vue grâce à ses attributs éblouissants. Georges Dumézil traduit alors les belles et poignantes plaintes de Kunti : « Heureuse la femme qui t'adoptera pour fils et dont tu prendras plaisir à boire le sein, mon fils né d'un dieu ! Quel rêve a rêvé celle qui doit t'adopter pour fils, enfant au beau front, aux beaux cheveux, couvert de l'éclat du soleil, revêtu de la cuirasse céleste et orné des célestes boucles d'oreilles, avec tes grands yeux de lotus bien fendus, flamboyants comme les pétales dorés²⁶ ! » Cet extrait poétique manifeste une isotopie du /lumineux/, signe de la présentification d'une déité ou d'un être surnaturel, appartenant au céleste domaine des dieux, comme les dames blanches des contes (les fées) ou les apparitions de la Vierge.

- 10 Il manifeste également l'isotopie de la /beauté/ par les attributs du bébé, signes d'une noble ascendance, ce que l'on retrouvera dans un grand nombre d'autres récits. Enfin, l'abandon du nouveau-né se fait sous la forme d'une transmission de la mère naturelle — Kunti n'est qu'une enfant et n'est donc pas mariée — vers une mère adoptive nourricière inconnue mais espérée. Il n'y a pas ici intention de donner la mort, bien au contraire, malgré la transgression d'un interdit sexuel majeur et le risque du déshonneur familial.
- 11 La corbeille suit le cours de l'eau et, de jour, elle est aperçue par la femme d'un cocher qui n'a pas d'enfant. Elle présente à son mari ce nouveau-né « pareil au jeune soleil²⁷ », resplendissant, qui l'accepte et le fait adopter par son épouse, considérant qu'il s'agit d'un don des dieux. Elle a immédiatement et miraculeusement une montée de lait qui lui permet de nourrir l'enfant. Plus tard, le mari de Kunti, sans rien savoir, l'emmènera vivre dans la ville où son enfant est élevé.
- 12 Georges Dumézil estime qu'il s'agit de la transposition d'un mythe solaire attesté par le *RgVeda* : le soleil a deux mères successives qui sont deux sœurs, la Nuit enfante le Soleil recueilli par l'Aurore qui « le conduit à la maturité du jour²⁸ ». Les poètes du *Mahābhārata* n'ont pas maintenu la relation familiale proche des deux sœurs, ce n'est donc plus par solidarité familiale que le nouveau-né est adopté par Radha (la femme du cocher) mais, comme l'exprime Georges Dumézil, « simplement, comme il est fréquent dans les contes, parce qu'elle voulait et ne pouvait avoir elle-même un enfant²⁹ ». Ce qui pose, toujours selon Georges Dumézil, « le problème délicat des limites de la transposition³⁰ » du mythe, mais à partir du « thème mythique », car le « thème romanesque [...] a vécu sa vie propre³¹ », autorisant des développements originaux que ne comportait pas le mythe. Ainsi, Kunti, mère naturelle biologique donne la vie à un nouveau-né qu'elle transmet à une seconde mère nourricière qui va l'élever et l'éduquer dans un milieu social qui n'est pas le sien à l'origine.

- 13 Un des développements romanesques qu'évoque Georges Dumézil est manifesté dans la nouvelle de Giovan Francesco Straparola dite « Pierre le Fou³² » (III, 1). Ce dernier, célibataire et fils d'une veuve, est un pauvre pêcheur qui ne prend jamais rien dans ses filets, mais qui revient toujours chez sa mère en criant qu'il est chargé de poisson, ce qui fait à chaque fois beaucoup rire la princesse qui se moque de lui. Mais un jour, Pierre prend et sauve un thon qui, en échange, lui garantit d'exécuter ses vœux. Comme la princesse se moque encore de lui, il obtient du thon qu'elle soit enceinte, sans qu'il y ait accouplement ; « ce qui fut fait : peu de jours après, le ventre virginal commença à enfler à la pucelle, qui n'avait pas encore douze ans accomplis³³ ». Pour éviter le déshonneur, le roi veut faire exécuter secrètement sa fille, mais comme elle est unique et qu'il lui voue une grande affection, il y renonce et décide de la laisser accoucher. Comme dans le mythe précédent, et les rapprochements sont troublants, elle enfante un très beau fils, de sorte que le roi décide de ne pas s'en débarrasser tout de suite. Puis il veut savoir qui en est le père et convoque tous les hommes de plus de quatorze ans. L'enfant désigne son père Pierre le Fou, habillé comme un mendiant. La position sociale du père étant inacceptable, le roi décide de les faire mourir en les mettant tous trois dans un grand tonneau jeté à la mer. Le thon intervient de nouveau, mais cette fois sous la puissance de la fille, et les sauve en jetant le tonneau sur une île. Ici, le thème de la vengeance domine car à une humiliation répond une autre humiliation, point de déité non plus responsable de la grossesse, mais des parents qui croient à un viol et recherchent le responsable.
- 14 Il en est de même chez Giambattista Basile dont l'histoire de « Peruonto³⁴ » est une variante, en ce qui concerne le motif qui nous intéresse, de celle de Giovan Francesco Straparola. À ceci près que le don de Peruonto, pauvre et fainéant, est obtenu grâce à l'aide qu'il apporte aux fils d'une fée, personnages relevant du monde transcendant, comme les dieux, et qu'il naît deux jumeaux également très beaux. Tout ceci rapporté avec la truculence verbale de Giambattista Basile.

Les mères sacrées : au cœur des légendes

- 15 Nous appelons mères sacrées celles qui le sont par leur fonction de prêtresse à qui les relations sexuelles sont interdites. Elles transgressent cet interdit et doivent faire disparaître leur enfant d'elles-mêmes ou par contrainte à cause du déshonneur que la naissance hors norme va provoquer. C'est évidemment le cas de la légende de *Romulus et Rémus* puisque leur mère, la vestale Rhéa Silvia, selon Tite-Live, « devenue par la violence, mère de deux enfants, soit conviction, soit dessein d'ennoblir sa faute par la complicité d'un dieu, [...] attribue à Mars cette douteuse paternité. [...] la prêtresse, chargée de fers, est jetée en prison, et ordre est donné de précipiter les enfants dans le fleuve³⁵ ». Les enfants seront exposés sur le Tibre, nourris par une louve et recueillis par l'intendant des troupeaux du roi qui les confie à son épouse. C'est également le cas de la légende de Sargon : celui-ci, de père inconnu, ayant été enfanté dans le secret par une prêtresse qui le dépose dans une rivière, est recueilli par un puits d'eau qui l'adopte. Dans ces deux légendes, la mère naturelle disparaît totalement au profit des parents adoptifs.

L'inceste frère-sœur

- 16 L'endogamie excessive interdite et transgressée qu'est l'inceste frère-sœur est manifestée dans l'histoire de Saint Grégoire qui fut très célèbre et très répandue dans toute l'Europe et l'Amérique du Sud du XII^e au XIX^e siècle, comme exemplum, légende et conte. Selon l'article d'Anita Guerreau-Jalabert consacré à la *Vie de Grégoire*³⁶, il existe six manuscrits de la version française du XII^e siècle. Elle donne le résumé du manuscrit B1 dont nous ne retenons que ce qui est nécessaire à notre analyse. Un comte d'Aquitaine veuf meurt en laissant seuls un fils et une fille célibataires qui vivent alors ensemble. Une nuit, le fils viole sa sœur qui garde le silence pour l'honneur de son frère, mais leur relation se poursuit. Elle tombe enceinte et accouche secrètement d'un fils. Sur les conseils d'un intime, le fils-frère-père est envoyé à Jérusalem où il meurt. La jeune mère refuse l'enfant et le fait mettre à la mer dans son berceau avec des objets identificatoires. Il échoue aux abords d'une abbaye, est recueilli et adopté par un pauvre pêcheur, et est baptisé du nom de Grégoire par le Père Abbé dont c'est également le nom. Par la suite, sans le savoir, il épousera sa mère, y compris charnellement mais sans filiation, réalisant ainsi un double inceste, ce qui ne l'empêchera pas de devenir pape après une très longue et périlleuse pénitence.
- 17 La cause de l'exposition de l'enfant n'est plus l'hypergamie, comme dans le récit « Pierre le Fou » de Giovan Francesco Straparola, mais une union prohibée du même avec le même, alors que l'Église prescrit au XII^e siècle le respect des sept degrés d'interdits canoniques. En outre, cet acte aboutit à la confusion la plus grande des générations, de la parenté : qui est qui ? Le fils est frère et père, la fille est à la fois la conjointe de son frère, la mère de l'enfant de son frère, et l'épouse de son fils ; comme l'exprime Anita Guerreau-Jalabert, « le renfermement absolu, un système de parenté où se trouvent confondus les niveaux généalogiques, les lignées, les affins et les consanguins et surtout les parents et les non-parents, symbolise le chaos auquel est condamnée la société laïque et spécialement aristocratique »³⁷ quand elle ne respecte pas les prescriptions de l'Église. Ainsi, « la confusion des générations des lignées paternelles et maternelles des consanguins et des affins est le signe d'une désorganisation extrême de la parenté³⁸ », qui sera supplantée et en quelque sorte sauvée par la parenté ecclésiastique spirituelle car l'enfant sera recueilli par un abbé.

Du côté du conte qu'advient-il du motif de l'enfant exposé ? La quête identitaire

- 18 Le thème de la religion est également essentiel dans l'ethno-contes breton de Luzel³⁹, *Le frère, la sœur, et leur fils le pape de Rome*, avec une orientation radicalement différente. En effet, un frère et une sœur sont inséparables et, à l'âge adulte, des rumeurs circulent sur l'étrangeté de leur fusion, au point que leur confesseur leur refuse l'absolution alors qu'ils sont innocents. Il les envoie prendre conseil auprès d'un ermite qui leur propose un étrange marché. Il leur expose que la population qui a commis ces fausses rumeurs se trouve, à cause d'eux, dans le péché et leur demande s'il vaut mieux sauver tous ces gens ou seulement eux deux. Ils acceptent. Il leur impose alors de pratiquer l'inceste pour sauver l'ensemble de la communauté. Le frère et la sœur s'exécutent, le péché étant commis volontairement pour racheter les autres, le prix à payer étant sa propre damnation sans aucun gain apparent ou immédiat. De leurs rapports naît un bel enfant

que l'ermite leur ordonne d'abandonner en l'exposant sur un chemin dans la forêt. Il est recueilli par un mendiant qui le porte à sa femme et celle-ci le nourrit de son lait car elle a déjà un bébé. Ainsi « d'enfant exposé, il devient enfant supposé⁴⁰ », selon Nicole Belmont. Il est élevé et éduqué, va à l'école, joue avec ses frères qui, un jour, au cours d'une querelle, lui apprennent qu'il est un « enfant trouvé⁴¹ », ce qui déclenchera chez lui une quête identitaire que l'on peut considérer comme un des traits caractéristiques de ces récits. De fait un rapport analogique entre cette séquence et l'histoire d'Œdipe peut être établi puisque celui-ci est également exposé, recueilli par des bergers (puis transmis à de riches parents, roi et reine de Corinthe), que le doute sur son origine lui est révélé mais seulement à l'âge adulte, et qu'il effectue une quête identitaire. Nous n'irons pas plus avant dans ce rapport à l'Œdipe car nous faisons nôtres les deux remarques d'Anita Guerreau-Jalabert pour qui : 1. Une société est capable de produire des récits sur l'inceste sans avoir besoin de modèle ; 2. La structure des récits de *Saint Grégoire* fait ressortir des écarts notables comme l'absence de prédiction, l'absence du meurtre du père et le redoublement de l'inceste. Ces différences ne peuvent pas être considérées comme de banales variantes mais comme des caractères originaux, propres à ces récits⁴². Les significations en sont donc profondément divergentes.

- 19 Dans son errance identitaire, le héros est embauché anonymement par ses parents. Comme il se révèle posséder toutes les qualités, le frère, son père, décide lui-même de le marier à sa sœur-mère. Mais la nuit de noces, il refuse de se coucher et raconte son histoire de sorte que la mère reconnaît son fils. Il n'y a donc pas d'inceste charnel. Il devient mendiant et se rend à Rome où le pape lui donne une redoutable pénitence : passer sept ans sur un rocher dans la mer. Il réussit l'épreuve et, par la suite, devient pape à son tour, puis ses parents, qui l'ignorent, viennent lui demander l'absolution. Il les reconnaît, reçoit leur confession et leur donne comme pénitence une sanction extrêmement cruelle, sous forme de martyr : ils furent enfermés nus avec neuf matous affamés qui « leur arrachèrent les yeux, leur mangèrent la chair sur les os, puis, comme ils vivaient encore, on les jeta dans un bûcher où ils furent réduits en cendres⁴³ ». Celles-ci furent recueillies dans un linge blanc, substitut du linceul, ensuite déposées sur l'autel où le pape disait la messe, puis élevées au ciel par deux colombes blanches, signifiant que les parents étaient sauvés.
- 20 Ce conte configure « les pouvoirs de l'horreur », et a donc pour fonction de conjurer l'abject, le « monde immonde », pour reprendre les expressions de Julia Kristeva, car le sens défaille, s'effondre, dans cet excès de déchéance, de malheurs, d'injustice, alors qu'au départ il y a deux innocents. C'est le conte de l'abjection depuis le début et, comme l'écrit Julia Kristeva : « Il y a, dans l'abjection, une de ces violentes et obscures révoltes de l'être contre ce qui le menace et qui lui paraît venir d'un dehors ou d'un dedans exorbitant, jeté à côté du possible, du tolérable, du pensable⁴⁴. »
- 21 Certes, les personnages sont abjects, mais, comme l'exprime Julia Kristeva, ce qui rend abject c'est « ce qui perturbe une identité, un système, un ordre. Ce qui ne respecte pas les limites, les places, les règles⁴⁵ ». Or, les règles de la parenté sont dans ce récit totalement perturbées, chacun jouant plusieurs rôles à la fois et transgressant des prohibitions anthropologiques fondamentales. De sorte qu'il révèle la confusion des niveaux généalogiques, des lignées, des affins et des consanguins, des parents et des non-parents symbolisant le chaos ici provoqué par l'ermite, pourtant homme de religion, relevant du sacré, contrairement à l'histoire de Grégoire au Moyen Âge qui stigmatise l'abus du laïc par rapport à l'Église et exalte la parenté spirituelle qu'il place

au-dessus de la parenté sociale. Ici, même si, comme l'affirme Nicole Belmont, d'une part le mythe sépare les deux fonctions parentales — mettre au monde disjoint de nourrir-élever-éduquer —, d'autre part le rite transforme les parents biologiques en parents sociaux, même si cela rend l'enfant apte à subir une anthropogénèse⁴⁶, il n'en reste pas moins que, selon Julia Kristeva, « la chrétienté mystique a fait de cette abjection de soi la preuve ultime de l'humilité devant Dieu⁴⁷ ». Ce qui permet d'accepter toutes les épreuves, toutes les pénitences, tous les martyrs, toutes les tortures, toutes les transgressions sociales.

- 22 Enfin, comme l'exprime Nicole Belmont, « l'exposition de l'enfant est une probation, une ordalie qui, surmontées, l'habilitent à une destinée prestigieuse⁴⁸ », de sorte que l'exploit d'y survivre relève de son caractère sacré, lequel se révèle également dans l'ethno-contes que nous allons brièvement étudier, *L'oiseau de vérité*.

La jalousie meurtrière

- 23 Contrairement aux idées reçues, les ethno-textes, dont en priorité les contes qui sont les plus étudiés, ne se limitent pas à de l'action. Si les personnages n'ont pas la profondeur psychologique requise dans le roman, qui semble bien être, selon la doxa, l'étalon permettant d'évaluer la littérature, ils n'en ont pas besoin car ce sont des stéréotypes culturels. Cependant, ils sont quand même mus par des passions, comme le montre la seconde série de narrations que nous abordons, qui met en scène la passion de la jalousie. Nous prendrons en considération les propositions éclairantes d'Algirdas Julien Greimas et Jacques Fontanille dans *Sémiotique des passions* qui considèrent quatre variétés possibles du simulacre passionnel de la jalousie : 1. « voir un autre jouir d'un avantage qu'on désirait posséder exclusivement » ; 2. « la crainte de partager ou de perdre » ; 3. « voir un autre jouir d'un avantage que l'on ne possède pas » ; 4. « la crainte qu'un autre obtienne ce qu'on ne possède pas mais qu'on désire posséder »⁴⁹.

La prédiction meurtrière

- 24 Le motif de « la prédiction meurtrière » est la cause de la tentative de tuer le nouveau-né dont il est annoncé, le plus fréquemment, qu'il prendra la place du souverain ou qu'il épousera sa fille. Ce qui correspond à la combinaison suivante concernant les types de jalousie : « voir un autre jouir d'un avantage qu'on désirait posséder exclusivement » ; l'avantage en jeu ici est le pouvoir et/ou la possession de sa fille.
- 25 Cette catégorie comprend le conte-type 461 dont l'exemple le plus célèbre est la version des Grimm : « Le diable aux trois cheveux d'or⁵⁰ ». Une pauvre femme met au monde un enfant né coiffé de sorte qu'on lui prédit que son fils épousera la fille du roi. Ce dernier, pour éviter que la prophétie ne se réalise, achète l'enfant, le met dans une boîte et la jette à l'eau dans l'espoir qu'il mourra. Mais la boîte flotte jusqu'à un moulin dont le couple de meuniers n'a pas d'enfant, si bien qu'ils l'adoptent, séduits par sa beauté et considérant qu'il s'agit d'un cadeau divin. Dans le conte breton de Luzel, *Le frère, la sœur, et leur fils le pape de Rome*, c'est le père biologique lui-même qui émet le vœu malheureux en s'adressant au roi : « [...] Dieu fasse la grâce à mon fils nouveau-né d'être uni un jour à la princesse votre fille⁵¹. » Geneviève Massignon donne une autre version recueillie dans la Vienne où un roi entend la rumeur selon laquelle tel nouveau-

né de pauvres gens deviendra roi ; il leur demande l'hospitalité, vole le berceau et le jette à l'eau⁵² !

- 26 Dans la version albanaise « L'enfant vendu ou la destinée⁵³ », Dieu donne un fils à deux vieux sans enfant. La troisième nuit, trois fées viennent faire leurs prophéties alors qu'arrive un pacha très riche qui entend ce que disent les fées : « Cet enfant vivra assez pour tuer le pacha que voici, le dépouiller de son autorité et épouser sa fille⁵⁴. » Le pacha, ayant fait semblant de ne pas avoir entendu les oracles, achète l'enfant puis jette son berceau à l'eau qui échouera. Le nouveau-né sera allaité secrètement par une chèvre, jusqu'à ce que le maître le découvre et l'adopte.
- 27 Enfin citons la version recueillie au Canada, « Le petit Moïse⁵⁵ », dont le titre interpelle par son renvoi intertextuel et qui est riche en anachronismes. L'histoire se déroule dans une famille au temps du roi Hérode ; ce qui est une erreur et une confusion avec la naissance de Jésus, puisqu'Hérode vit de -73 à -4 avant notre ère. Au moment du baptême, les nombreux invités font des vœux dont la marraine qui professe que l'enfant épousera la fille du roi à quatorze ans. L'apprenant, le roi ordonne alors de tuer tous les enfants de moins d'un an, ce qui est une confusion avec l'épisode (légendaire et non historique) du Massacre des Innocents concernant l'exécution de tous les enfants mâles de moins de deux ans à Bethléem ordonnée par Hérode (*Évangile selon Saint Matthieu* 2,16-18). La mère de Moïse va donc déposer son panier berceau dans le cours du fleuve avec des vêtements et des papiers. Il sera recueilli par un meunier qui l'adoptera comme un cadeau du ciel. Nous retrouvons les éléments que nous avons déjà étudiés, cependant il s'agit, cette fois, d'éliminer un concurrent en le faisant périr. En somme, la séquence de l'enfant abandonné au fil de l'eau est motivée par la jalousie meurtrière d'un détenteur du pouvoir. Précisons qu'un rapport analogique existe entre le conte et la naissance de Jésus puisqu'Hérode décide un infanticide de masse à la suite de la prédiction des grands prêtres annonçant la naissance du roi des Juifs à Bethléem. Ce qui nous conduit à appréhender l'épisode de Moïse dans la *Bible hébraïque*.

Pour suivre la ronde des motifs : retour à la Bible

- 28 Pour cela, nous suivons le texte donné par Thomas Römer⁵⁶ lors de son cours au Collège de France. Selon l'épisode de l'Exode, Pharaon se sent mis en danger par la profusion des Israélites. Il décide de les opprimer durement, mais rien n'y fait. Il demande alors aux sages-femmes hébraïques de faire mourir les garçons mais de laisser vivre les filles (Ex 1,15-16). Elles désobéissent par crainte de Dieu. Les Hébreux continuent malgré tout à prospérer (Ex 1,20-21). De sorte qu'au verset 22 : « Alors, le Pharaon ordonne à tout son peuple : tout fils qui est né, dans le Nil vous le jetterez, et toutes les filles vous le[s] laisserez vivre. » La naissance de Moïse est relatée au chapitre 2,1-22 de l'Exode. La mère accouche d'un beau bébé qu'elle garde trois mois au bout desquels elle doit s'en séparer. Elle le dépose alors sur le Nil, dans une caisse enduite de bitume, au milieu des roseaux et non dans le cours du fleuve, si bien qu'il reste immobile, surveillé par la sœur de sa mère. La fille du pharaon le découvre, en a pitié, et décide de l'adopter. Elle le confie à sa tante à lui qui est intervenue, qui le lui a suggéré et qui le remet, à son tour, à sa mère biologique. Il reste donc dans son milieu, il n'y a pas de transmission immédiate d'une mère génitrice à une mère adoptive, contrairement à ce qui se déroule dans les contes. En revanche, comme dans les contes, il est beau, ce qui est une connotation d'ordre royal. L'épisode biblique est étrange narrativement selon Thomas Römer, mais nous n'entrerons pas dans ces détails

d'exégète. Il est à noter également que cet épisode ne progresse pas beaucoup au plan narratif puisque l'enfant est à nouveau récupéré par sa mère, ce qui fait dire à Thomas Römer qu'il s'agit d'une légende importée, celle de Sargon, plus ou moins bien adaptée.

- 29 Nous pourrions également explorer la légende de Cyrus le Grand⁵⁷, roi des Perses, dont le nom signifie « soleil », ce qui nous renvoie au mythe indien de Karna, qui était condamné à mort par son grand-père car une prophétie lui annonçait qu'il deviendrait roi à sa place. Ce n'est pas un enfant exposé car le bouvier qui devait l'abandonner l'échange contre l'enfant mort-né que vient d'avoir son épouse ; ce sera immédiatement un enfant supposé. Par la suite, il apprend qu'il est un enfant supposé de la bouche d'un de ses camarades de jeu, comme dans certains contes. Il retournera finalement à sa famille biologique après sa quête identitaire jonchée d'épreuves. Tous ces récits ont au moins en commun l'abandon d'un enfant très beau qui doit avoir une grande destinée, et d'autre part ils comportent tous une double filiation plus ou moins nettement affirmée (cas de Moïse). Il existe également des contes où figure ce motif, non au début de la narration comme contrat de base, mais dans le cours de la narration comme épreuve.

La jalousie des rivales

- 30 Le motif de « l'enfant exposé » est caractéristique du conte-type *L'oiseau de vérité*, selon l'intitulé de Delarue-Tenèze, ou *The Three Golden Sons* selon la classification internationale (CTU 707). Paul Delarue et Marie-Louise Tenèze estiment, à la suite de Stith Thompson, que ce conte fait partie des huit ou dix récits les plus connus au monde et qu'il est « répandu dans toute l'Europe, en Asie jusqu'en Mongolie, et jusqu'en Inde, en Afrique, et sur le continent américain⁵⁸ ». Mais les versions traditionnelles françaises ont été fortement influencées, comme nous l'avons signalé précédemment, par celles de Madame d'Aulnoy et d'Antoine Galland.
- 31 L'ouverture du récit peut s'effectuer de deux façons différentes : soit en commençant par la séquence des vœux de trois sœurs, entendus par hasard par le fils du roi qui les réalise, soit en passant cette séquence et en commençant directement par celle du départ de l'époux et de l'accouchement en son absence. Si nous considérons les versions traditionnelles du *Catalogue*, la répartition entre les deux ouvertures est égale : 16/33 possèdent les vœux des sœurs. Les récits d'auteurs comportent plus facilement cette séquence qui légitime clairement la rivalité des femmes, il en est ainsi chez Straparola, Madame d'Aulnoy, Le Sage, Galland, mais aussi Grimm et Pouchkine.
- 32 La différence n'est pas anodine. En effet, dans le premier cas, le narrateur met en place un contrat d'échange entre le roi et les trois filles qui ont émis un vœu : il les marie selon leurs souhaits et en contre-don elles réalisent ce pour quoi elles se sont déclarées compétentes. Ainsi, chez Giovan Francesco Straparola (IV, 3), la première fille, si elle épouse le maître d'hôtel du roi, se donne comme programme de « nourrir toute la cour d'un seul verre de vin », la seconde, si elle épouse le valet de chambre du roi, de fournir toute la cour en chemises avec un seul fil de toile, et la dernière, d'offrir au roi des jumeaux, deux fils et une fille, « chacun d'eux [ayant] les cheveux noués [...] mêlés d'or fin, avec une chaîne d'or au cou et une étoile au front⁵⁹ ». Souhaits en l'air de jeunes filles qui conversent entre elles sans savoir qu'elles sont entendues par le roi. Souhaits qu'elles pensent sans conséquence et irréalisables puisqu'elles n'appartiennent pas à la même caste sociale, étant pauvres et l'hypogamie entraînant une mésalliance. Or, tout

se noue car les vœux sont réalisés par le roi, de sorte que celle qui a émis le vœu le plus extraordinaire, le plus étrange, épouse le roi, ce qui déclenche la jalousie des sœurs, et souvent également la haine de la belle-mère à cause de la mésalliance. Il s'agit dans ces récits d'une autre combinaison des rôles pathémiques : « Voir un autre jouir d'un avantage qu'on ne possède pas⁶⁰. » Cette jalousie va pousser les femmes rivales à l'infanticide, à vouloir tuer les nouveaux-nés de leur sœur qui remplit son contrat puisque les enfants naissent marqués. Il serait trop rapide de déclarer qu'il s'agit de marques merveilleuses car, comme l'écrit Algirdas Julien Greimas, « le “merveilleux” [...] prendrait ainsi la signification d'un mythique omniprésent⁶¹ ». Il s'agit plutôt de marques mythiques explicables, justifiables. Dans un conte de Gascogne, *La mer qui chante, la pomme qui danse et l'oisillon qui dit tout*, le vœu de la cadette est d'accoucher d'enfants ayant « des chaînes d'or entre peau et chair⁶² », mais la plupart du temps ils sont marqués d'une étoile d'or au front comme dans la version basque du *Supplément*⁶³, *Les enfants du roi*. Parfois, comme dans la version d'Alexandre Afanassiev, ils ont tous trois *Au front un soleil, à la nuque une lune et sur les flancs des étoiles*⁶⁴. Mais parfois aussi, les marques peuvent ne pas exister et les enfants, comme par métonymie, sont appelés Soleil, Lune et Étoile, comme dans le conte grec « La Tzitzinaena⁶⁵ » ; ou dans « La Lune, le Soleil et Maïa », donné par Margarita Xanthakou⁶⁶ où, lorsqu'ils naissent, tout l'espace autour d'eux s'illumine.

- 33 Or, nous savons que le « lumineux », que ce soit l'or ou les étoiles, désigne des êtres exceptionnels qui relèvent d'une façon ou d'une autre de l'univers transcendant. Ils ont une ascendance céleste sinon ils n'auraient pas ces marques. Celles-ci sont à considérer comme les signes, les pivots d'une isotopie mythique dont le code sémantique est perdu dans les contes, ou tout au moins fortement atténué, traces d'un autre récit antérieur qui de conte en conte a été romancé. Comme l'écrit Algirdas Julien Greimas : « Le conte que nous considérons possède un contenu mythique, antérieur ou diffus, qui se trouve manifesté à l'aide de structures narratives conventionnelles qui ne lui sont pas adaptées⁶⁷. » Les enfants du conte ont ainsi une ascendance mythique et rappellent le mythe solaire décrit par Georges Dumézil. Mais le mythe est brouillé par le romanesque et ses inventions, ainsi plus de solidarité familiale entre les sœurs qu'étaient la Lune et l'Aurore qui permettaient une seconde naissance en sauvant le Soleil par l'eau. Au contraire, la jalousie les pousse à tuer ces enfants qui n'ont plus rien de commun avec le conte, seulement, majoritairement pour s'en débarrasser, ils passent quand même par une ordalie sur l'eau qui aboutit à une anthropogenèse, ce qui renvoie de nouveau au mythique. Puis ils effectueront eux aussi leur quête identitaire pour retrouver leurs parents biologiques, quête qui sera constituée d'épreuves insurmontables qu'ils réussiront, se faisant ainsi reconnaître de leur père grâce à l'oiseau de vérité et délivrant leur mère qui a été châtiée parce qu'elle ne réalisait pas sa promesse.

Conclusion

- 34 Enfin, il faut noter que le conte-type *L'oiseau de vérité* ne correspond pas aux critères souvent requis pour déterminer qu'un conte se range dans la catégorie du « merveilleux ». En effet, le héros y est toujours rejeté par les siens et dans l'incapacité de s'en tirer par ses propres moyens mais, surtout, le mariage n'est pas le but ultime du conte, y compris le conte-type *Les trois poils du diable* où une grande partie des versions ne conduit pas au mariage du héros avec la princesse. Au contraire, le mariage

s'effectue dès le début du conte, or cette union est remise en cause tout le long du récit pour finir par triompher, mais au prix, notamment, de la séparation d'avec les enfants, des naissances monstrueuses, de la séparation d'avec l'époux et du châtiment humiliant qu'il inflige à sa femme. De plus, pour conclure l'ultime séquence d'*anagnorisis*, les calomniatrices meurtrières, les propres sœurs de la mère accusée et la propre mère du roi sont exécutées dans d'atroces souffrances. D'autre part, les actions des méchants ne sont pas mues par une simple opposition à l'héroïne, mais uniquement par la passion de la jalousie, comme dans d'autres contes, notamment le conte-type *Les Fées*. Comme l'expriment Algirdas Julien Greimas et Jacques Fontanille, « la jalousie s'organise autour d'un événement dysphorique⁶⁸ » : dans *L'oiseau de vérité*, ce sera l'humiliation des sœurs par le mariage de la cadette avec le fils du roi. Le paradoxe de la légende de Saint Grégoire est que les mariages réprouvés par la société, inceste frère-sœur et inceste mère-fils, peuvent néanmoins conduire à la sainteté à condition de réussir l'épreuve de la pénitence car la parenté spirituelle est supérieure à la parenté temporelle.

- 35 Dans le cadre imparti, il n'est pas possible d'aborder tous les récits où figure le motif de « l'enfant exposé ». Nous avons montré qu'il s'agit d'un motif transgenre puisqu'il migre du mythe à la légende et au conte. Nous avons également souligné le caractère mythique du motif qui, dans le conte-type *L'oiseau de vérité*, est annoncé par la séquence de la prédiction de la naissance particulière. Cet enfant sacrifié, même s'il n'a pas toujours les attributs mythiques comme les étoiles au front, qui sont les traces et les marques de son ascendance, possède toujours l'attribut de la beauté qui connote son essence noble et héroïque, son destin hors pair.
- 36 À chaque fois, son exposition, notamment sur l'eau, correspond à un rite de passage depuis sa famille biologique vers sa famille adoptive pendant une période de séparation où il acquiert les compétences sociales nécessaires, rite de passage depuis une mort sociale annoncée vers une anthropogenèse réussie qui montre son caractère sacré. Que sa mise à l'eau ait pour but de le tuer (parfois la caisse est un véritable cercueil) ou de le sauver (le berceau), le résultat est identique, il s'en sort sain et sauf soit sans rien faire, soit en grandissant très vite. Comme l'écrit Marthe Robert, « en somme, il suffit d'avoir réussi à naître pour devenir invulnérable et défier la mort au point de sembler presque immortel⁶⁹ ». C'est ce que l'on constate aussi à travers les grands récits mythologiques comme le *Mahâbhârata* ou la *Bible hébraïque*, à ceci près que dans l'immense majorité des cas la disjonction, l'abandon de l'enfant, est transitive, alors qu'uniquement dans la *Bible* elle est réfléchie puisque le nouveau-né retourne aux siens.
- 37 Finalement, le motif de « l'enfant exposé », notamment sur l'eau, est un archétype mythologique, il connecte le conte, ou tout autre texte, vers une isotopie mythique sous-jacente, vers un mythe solaire, caché dans les développements romanesques qui vont le surdéterminer par des passions telle la jalousie. Comme l'écrit Algirdas Julien Greimas : « L'ensemble des séquences du récit, situées dans l'espace mythique du conte (considéré dans la totalité de ses variantes) constituent les éléments d'un inventaire qui, bien qu'incomplet, doit en principe permettre la reconstitution partielle du code mythologique⁷⁰ », et c'est ce que nous avons tenté ici modestement.

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie

- AFANASSIEV Alexandre, *Les contes populaires russes*, trad. L. Gruel-Apert, Paris, Maisonneuve et Larose, 2000.
- AULNOY (Madame d') Marie-Catherine Le Jumel de Barneville, *Le cabinet des fées*, éd. É. Lemirre, Arles, Picquier Poche, 1994, t. 1.
- BASILE Giambattista, *Le Conte des contes*, trad. F. Decroisette, Strasbourg, Circé, 2002.
- BECHSTEIN Ludwig, *Le Livre des Contes*, trad. C. et C. Lecouteux, Paris, José Corti, 2010.
- BELMONT Nicole, « L'enfant exposé », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 4, n° 2, « L'usage social des enfants », Québec, Canada, Université Laval, 1980, p. 1-17.
- BLADÉ Jean-François, *Contes de Gascogne*, Paris, Maisonneuve Frères et Ch. Leclerc, 1886, t. 1.
- BRU Josiane, *Le Conte populaire français. Contes merveilleux. Supplément au Catalogue de Paul Delarue et Marie-Louise Tenèze*, Toulouse, PUM, 2017.
- DELARUE Paul et TENÈZE Marie-Louise, *Le conte populaire français*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1964, t. 2.
- DELARUE Paul, TENÈZE Marie-Louise & BRU Josiane, *Le conte populaire français. Contes-nouvelles*, Paris, CTHS, 2000.
- DOZON Auguste, *Contes albanais*, Paris, Ernest Leroux, 1881.
- DUMÉZIL Georges, *Mythe et épopée*, Paris, Gallimard, 1968, t. 1.
- GALLAND Antoine, *Les Mille et Une Nuits*, dans *Le Cabinet des Fées*, vol. 11, t. 5, Amsterdam et Paris, 1785, p. 387-478.
- GREIMAS Algirdas Julien, *Du sens*, Paris, Seuil, 1970.
- GREIMAS Algirdas Julien & FONTANILLE Jacques, *Sémiotique des passions*, Paris, Seuil, 1991.
- GRIMM Jacob & Wilhelm, *Contes pour les enfants et la maison*, trad. et notes N. Rimasson-Fertin, Paris, José Corti, 2009.
- GUERREAU-JALABERT Anna, « Inceste et chasteté, la vie de Saint Grégoire en français (XII^e s.) », *Annales*, n° 43-6, Paris, Armand Colin, 1988, p. 1291-1319.
- KRISTEVA Julia, *Pouvoirs de l'horreur*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1980.
- LARCHEP Pierre-Henri, *Histoire d'Hérodote*, Paris, Charpentier, 1850, t. 1, p. 107-130, CVIII à CXIV.
- LEMIEUX Germain, *Les vieux m'ont conté*, Québec, Canada, Publications du Centre Franco-Ontarien de Folklore, 1973, t. 4.
- LEGRAND Émile, *Recueil de contes populaires grecs*, Paris, E. Leroux, 1881.
- LUZEL François-Marie, *Légendes chrétiennes de la Basse-Bretagne*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1881, t. 2.
- MASSIGNON Geneviève, *De bouche à oreille*, Paris, José Corti, 2006.

POUCHKINE Alexandre Sergueïvitch, *Contes*, trad. H. Abril, Paris, Éditions du Sorbier, 1985.

ROBERT Marthe, *Roman des origines et origines du roman*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1972.

RÖMER Thomas, cours au Collège de France en date du 27/02/2014, intitulé « Les sages-femmes du Pharaon, la naissance de Moïse, une légende importée », site du Collège de France.

STRAPAROLA Giovanni Francesco, *Les nuits facétieuses*, trad. J. Gayraud, Paris, José Corti, 1999, p. 203-219.

TITE-LIVE, *Histoire romaine*, trad. D. Nisard, Paris, Firmin Didot, 1839, liv. I.

XANTHAKOU Margarita, *On raconte en Laconie... Contes populaires grecs du Magne*, Arles, Actes Sud, coll. « Babel », 2007.

NOTES

1. M. Robert, *Roman des origines et origines du roman*, 1972, p. 89.
2. G. Dumézil, *Mythe et épopée*, 1968, t. 1, p. 126-135.
3. J. et W. Grimm, *Contes pour les enfants et la maison*, 2009, p. 176-184.
4. G. Basile, *Le Conte des contes*, 2002, p. 363-373.
5. Par « ethno-contes », nous entendons l'ensemble des productions traditionnelles contiques collectives relevant du sociolecte, tant orales (veillées, enregistrements, etc.) qu'écrites (transcriptions, almanachs, revues, etc.).
6. P. Delarue et M.-L. Tenèze, *Le conte populaire français*, 1964, t. 2, p. 147-154. Désormais *Le Catalogue* dans le texte.
7. A. Dozon, *Contes albanais*, 1881, p. 228-230.
8. G. Lemieux, *Les vieux m'ont conté*, 1973, t. 4, p. 309-313.
9. G. Massignon, *De bouche à oreille*, 2006, p. 149-153.
10. A. Afanassiev, *Les contes populaires russes*, 2000, p. 505-509.
11. P. Delarue et M.-L. Tenèze, ouvr. cité, p. 633-648.
12. J. Bru, *Le Conte populaire français. Contes merveilleux. Supplément au Catalogue de Paul Delarue et Marie-Louise Tenèze*, 2017, p. 646-653. Désormais, *Le Supplément* dans le texte. Les versions n'y sont plus décomposées en éléments de sorte qu'il n'est pas possible d'en repérer les motifs.
13. G. F. Straparola, *Les nuits facétieuses*, 1999, p. 203-219.
14. Madame d'Aulnoy, « Contes de Madame d'Aulnoy », dans *Le Cabinet des Fées*, 1994, t. 1, p. 155-211.
15. A. Galland, *Les Mille et Une Nuits*, dans *Le Cabinet des Fées*, vol. 11, t. 5, 1785, p. 387-478.
16. J. et W. Grimm, ouvr. cité, t. 2, p. 63-68.
17. L. Bechstein, *Le Livre des Contes*, 2010, p. 87-96.
18. *Ibid.*, p. 314-319.
19. A. Pouchkine, *Contes*, 1985, p. 10-54.
20. A. Afanassiev, ouvr. cité, p. 473-475.
21. *Ibid.*, p. 475-479.
22. P. Delarue, M.-L. Tenèze et J. Bru, *Le conte populaire français. Contes-nouvelles*, 2000, p. 145-146.
23. F.-M. Luzel, *Légendes chrétiennes de la Basse-Bretagne*, 1881, t. 2, p. 18-30.
24. G. Dumézil, ouvr. cité, p. 26-130.
25. *Ibid.*, p. 127.
26. *Ibid.*, p. 128.
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*, p. 129.

29. *Ibid.*, p. 130.
30. *Ibid.*
31. *Ibid.*
32. G. F. Straparola, ouvr. cité, p. 125-134.
33. *Ibid.*, p. 127.
34. G. Basile, ouvr. cité, p. 55-62.
35. Tite-Live, *Histoire romaine*, trad. D. Nisard, Paris, Firmin Didot, 1839, liv. I, 1,2-4, p. 6.
36. A. Guerreau-Jalabert, « Inceste et chasteté, la vie de Saint Grégoire en français (XII^e s.), *Annales*, n° 43-6, 1988, p. 1291-1319.
37. *Ibid.*, p. 1302.
38. *Ibid.*, p. 1308.
39. F.-M. Luzel, ouvr. cité.
40. N. Belmont, « L'enfant exposé », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 4, n° 2, « L'usage social des enfants », 1980, p. 1-17 (ici p. 5).
41. F.-M. Luzel, ouvr. cité, p. 23.
42. A. Guerraud-Jalabert, art. cité, p. 1318, note 88.
43. F.-M. Luzel, ouvr. cité, p. 29.
44. J. Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, 1980, p. 9.
45. *Ibid.*, p. 12.
46. N. Belmont, art. cité, p. 9.
47. J. Kristeva, ouvr. cité, p. 13.
48. N. Belmont, art. cité, p. 5.
49. A. J. Greimas et J. Fontanille, *Sémiotique des passions*, 1991, p. 213.
50. J. et W. Grimm, ouvr. cité, p. 176-184.
51. F.-M. Luzel, ouvr. cité, p. 95.
52. G. Massignon, ouvr. cité, p. 149-153.
53. A. Dozon, ouvr. cité, p. 97-108.
54. *Ibid.*, p. 99.
55. G. Lemieux, ouvr. cité, p. 309-313. Germain Lemieux n'a pas rectifié les embrouillements du conteur alors qu'il est jésuite...
56. T. Römer, cours au Collège de France en date du 27/02/2014, intitulé « Les sages-femmes du Pharaon, la naissance de Moïse, une légende importée », site du Collège de France.
57. P.-H. Larcher, *Histoire d'Hérodote*, 1850, t. 1, p. 107-130, CVIII à CXIV.
58. P. Delarue et M.-L. Tenèze, ouvr. cité, t. 2, p. 647.
59. G. F. Straparola, ouvr. cité, p. 206.
60. A. J. Greimas et J. Fontanille, ouvr. cité, p. 213.
61. A. J. Greimas, *Du sens*, 1970, p. 237.
62. J.-F. Bladé, *Contes de Gascogne*, 1886, t. 1, p. 68.
63. J. Bru, ouvr. cité, p. 646.
64. A. Afanassiev, ouvr. cité, p. 473-474.
65. E. Legrand, *Recueil de contes populaires grecs*, 1881, p. 78.
66. M. Xanthakou, *On raconte en Laconie... Contes populaires grecs du Magne*, 2007, p. 95.
67. A. J. Greimas, ouvr. cité, p. 237.
68. A. J. Greimas et J. Fontanille, ouvr. cité, p. 213.
69. M. Robert, ouvr. cité, p. 87.
70. A. J. Greimas, ouvr. cité, p. 237.

RÉSUMÉS

Nous nous proposons d'étudier les mutations signifiantes opérées par le motif de « L'enfant exposé » au cours de ses migrations transgenres : mythes (l'histoire de Moïse dans la *Bible hébraïque*, celle de Karna, fils du Soleil dans le *Mahâbhârata*, notamment), contes littéraires (Basile, Straparola, Madame d'Aulnoy) et ethno-contes (*Les trois poils du diable*, *L'oiseau de vérité*), légendes (*Saint Grégoire*). Nous analyserons plus spécifiquement les causes de l'exposition de l'enfant, comme la transgression d'un interdit sexuel et la jalousie meurtrière.

We propose to study the significant mutations operated by the motif of "The exposed child" during his transgender migrations: myth (the story of Moses in the *Hebrew Bible*, that of Karna, son of Sun in the *Mahâbhârata*, in particular), literary tale (Basile, Straparola, Madame d'Aulnoy) and ethno-tale (*The three hairs of the devil*, *The bird of truth*), legend (*Saint Grégoire*). We will analyze more specifically the causes of the exposure of the child, such as the transgression of a sexual prohibition and murderous jealousy.

INDEX

Mots-clés : Motif, transgenre, transtextualité, mythe, transgression

Keywords : Motif, transgenre, transtextuality, myth, transgression

AUTEUR

BOCHRA CHARNAY ET THIERRY CHARNAY

Université de Lille, ALITHILA EA 1061